

LA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA

di Paganini Angelo

1. Che cos'è la Dottrina¹ Sociale della Chiesa?

Il fatto che la mia relazione segua quelle del prof. Aguzzi dedicata al Liberalismo e quella del prof. Cappellini dedicata alla tradizione marxista, non deve far pensare, come molti, anche in campo cattolico, hanno creduto, che la Dottrina Sociale della Chiesa sia una dottrina politica particolare², magari caratterizzata da una posizione intermedia tra liberalismo e marxismo. Giovanni Paolo II afferma a questo proposito:

La Chiesa (...) non propone sistemi o programmi economici e politici, né manifesta preferenze per gli uni o per gli altri, purché la dignità dell'uomo sia debitamente rispettata e promossa ed a lei stessa sia lasciato lo spazio necessario per esercitare il suo ministero nel mondo.

Ma la Chiesa è «esperta in umanità» e ciò la spinge a estendere necessariamente la sua missione religiosa ai diversi campi in cui uomini e donne dispiegano le loro attività, in cerca della felicità, pur sempre relativa, che è possibile in questo mondo, in linea con la loro dignità di persone.

(...)

La dottrina sociale della Chiesa non è una «terza via» tra *capitalismo liberista* e *collettivismo marxista*, e neppure una possibile alternativa per altre soluzioni meno radicalmente contrapposte: essa costituisce una *categoria a sé*. Non è neppure un'*ideologia*, ma l'*accurata formulazione* dei risultati di un'attenta riflessione sulle complesse realtà dell'esistenza dell'uomo, nella società e nel contesto internazionale, alla luce della fede e della tradizione ecclesiale. Suo scopo principale è *di interpretare* tali realtà, esaminandone la conformità o difformità con le linee dell'insegnamento del Vangelo sull'uomo e sulla sua vocazione terrena e insieme trascendente; per *orientare*, quindi, il comportamento cristiano. Essa appartiene, perciò, non al campo dell'*ideologia*, ma della *teologia* e specialmente della teologia morale. L'insegnamento e la diffusione della dottrina sociale fanno parte della missione evangelizzatrice della Chiesa. E, trattandosi di una dottrina indirizzata a guidare la *condotta delle persone*, ne deriva di conseguenza l'«impegno per la giustizia» secondo il ruolo, la vocazione, le condizioni di ciascuno.

All'esercizio del *ministero dell'evangelizzazione* in campo sociale, che è un aspetto della *funzione profetica* della Chiesa, appartiene pure la *denuncia* dei mali e delle ingiustizie. Ma conviene chiarire che l'*annuncio* è sempre più importante della *denuncia*, e questa non può prescindere da quello, che le offre la vera solidità e la forza della motivazione più alta. (SRS 41)

Dunque, la Dottrina Sociale è strettamente connessa al compito fondamentale della Chiesa: l'evangelizzazione. La Chiesa non pretende di disporre di soluzioni tecniche ai problemi della società, infatti, quando ne prospetta alcune, non le propone come vincolanti per i credenti. Essa vuole,

¹Leone XIII parlava di *filosofia sociale*; Pio XI di *filosofia sociale* e, secondo alcune traduzioni, peraltro discusse, di *sociologia cristiana*. Il termine *Dottrina Sociale* si deve a Pio XII ed è stato successivamente definito da Giovanni XXIII nella *Mater et magistra* (nn 227 - 239). Recentemente è stata introdotta la distinzione tra «insegnamento» e «dottrina» sociale della Chiesa: il primo consisterebbe nell'insieme dei principi morali aventi rilievo sociale e sarebbe di stretta competenza del magistero; la seconda «comprenderebbe anche le indicazioni e le direttive per la realizzazione dei principi nelle situazioni storiche, oggetto del giudizio prudenziale con cui il magistero suggerisce ai cristiani e a tutti gli uomini di buona volontà delle vie di azione» (R. SPIAZZI, Introduzione a *I documenti sociali della Chiesa*, Milano, Ed. Massimo, 1988², p. XI in nota).

²Ad esempio, possiamo trovare la convinzione che la Dottrina Sociale della Chiesa fosse sufficiente a risolvere ogni problema della società nei fondatori del sindacalismo cristiano in Francia. Jules Zirnheld, uno dei fondatori della CFTC, sosteneva: «Essere cattolico questo è tutto ed è sufficiente. (...) I tempi stessi erano meno complicati e la parola 'cattolico', e soprattutto la cosa, erano *ampiamente sufficienti a rispondere a tutti i problemi* che si ponevano allora al sindacalismo cristiano nascente, compresa la questione sociale.» (J. ZIRNHELD, *Cinquante années de syndicalisme chrétien*, Paris, éditions SPES, 1937; la traduzione ed il corsivo sono miei).

piuttosto, aiutare a leggere la realtà alla luce della fede: assume una prospettiva teologica e, specificamente, di teologia morale. Tale lettura teologica può, tuttavia, essere preziosa anche per i non credenti in quanto caratterizzata da un rilevante carattere umanistico, ben sottolineato da Giovanni Paolo II nell'intero sesto capitolo della *Centesimus annus*, dove, per esempio, afferma:

(...) Negli ultimi cento anni la chiesa ha ripetutamente manifestato il suo pensiero, seguendo da vicino la continua evoluzione della questione sociale, e non ha certo fatto questo per recuperare privilegi del passato o per imporre una sua concezione. Suo unico scopo è stata *la cura e responsabilità per l'uomo*, a lei affidato da Cristo stesso, *per questo uomo* che, come il concilio Vaticano II ricorda, è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa e per cui Dio ha il suo progetto, cioè la partecipazione all'eterna salvezza. Non si tratta dell'uomo «astratto», ma dell'uomo reale, «concreto» e «storico»: si tratta di *ciascun uomo* (...). Ne consegue che la chiesa non può abbandonare l'uomo, e che «*questo uomo* è la prima via che la chiesa deve percorrere nel compimento della sua missione (...)» (CA 53)

Abbiamo detto che la Dottrina Sociale della Chiesa non è una ideologia, ovviamente, però, ciò non esclude che possa esprimere valutazioni sulle ideologie con cui l'uomo storico e concreto si deve misurare e quindi anche, per esempio, sul liberalismo e sul marxismo.

2. Le due fonti della dottrina sociale cristiana

Gli elementi basilari della dottrina sociale della Chiesa, quali il primato della persona, il carattere sacro della vita, la subordinazione dell'azione politica ed economica alle esigenze della morale, emergono da due fonti principali: la Rivelazione ed il diritto naturale.

2.1 La Rivelazione

Iniziamo, ovviamente, dalla Sacra Scrittura, che, in quanto Parola di Dio, è la radice e la linfa vitale di ogni annuncio cristiano.

Il riferimento alla Rivelazione è fondamentale perché, per usare le parole di Vittorio Possenti, grazie ad esso,

La Chiesa non si presenta soltanto come garante di un ordine naturale, nel quale leggere un'intenzione divina, ma come portatrice di una «memoria sovversiva», di una tensione escatologica, di un annuncio rispetto al quale ogni ordine umano è inadeguato. Viene così introdotto un principio di non-appagamento o di non-adempimento, che costituisce una molla poderosa verso una società meno ingiusta.³

La Bibbia non è un insieme di indicazioni sociali, non vuole proporre ricette risolutive dei problemi della società, ma è, prima di tutto, annuncio della salvezza realizzata in Gesù. Ciò non toglie, però, considerato che Cristo è l'alfa e l'omega della storia, che il messaggio biblico abbia una rilevanza sociale.

Il primo aspetto importante è il rapporto con Dio visto come l'unico rapporto nel quale l'uomo può veramente conoscere e realizzare se stesso. Al di fuori di esso, quando l'uomo e la società escludono Dio, tutte le relazioni umane rischiano di essere inquinate dal male.

Un secondo tema è dato dalla dignità umana, resa evidente non soltanto dalla consapevolezza che l'uomo è creato «ad immagine e somiglianza di Dio», ma, soprattutto, dal fatto che lo stesso Figlio di Dio si è incarnato ed è diventato un essere umano.

³Vittorio POSSENTI, *Oltre l'illuminismo. Il messaggio sociale cristiano*, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni Paoline, 1992, p. 16.

La Bibbia sottolinea poi il carattere intrinsecamente sociale dell'uomo. Sin dal principio, è nel rapporto con un altro essere umano che l'uomo si riconosce: «Questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa. La si chiamerà *'ishsha* (donna) perché da *'ish* (uomo) è stata tolta» (Gen 2,23). Lo stesso rapporto con Dio non è esclusivamente individuale, ma avviene nella Chiesa, nella *Comunione dei Santi*.

Non si può inoltre dimenticare che la dimensione sociale e la dignità umana sono viste dalla Bibbia come universali: Dio vuole la benedizione di tutti i popoli della terra (Cfr. Gen 12,3; 22,18; Ger 4,2; Sir 44,21; At 3,25; Gal 3,8).

La Bibbia contiene anche alcune indicazioni di carattere normativo, ad esempio i comandamenti, che richiederebbero una trattazione troppo approfondita rispetto a quanto possibile in questa sede. Vorremmo però precisare che la Legge, nel contesto biblico, soprattutto nel Vangelo, è al servizio dell'uomo, è uno strumento offerto in vista della piena realizzazione della natura umana. La Legge è una via verso il fine proprio dell'uomo (Cfr S. Th. I-II, q. 90, a. 1), «rappresenta un'istruzione, una guida, una "freccia indicatrice", perché il popolo sappia veramente dove andare, in quale direzione procedere»⁴. «Il cristianesimo non è, dunque, soprattutto una serie completa e perfetta di precetti e di ordinamenti, ma qualcosa di dinamico e vitale. È una vita, più che una norma di azione»⁵. Potremmo dire che la morale cristiana non è un'etica delle norme astratte, ma un'etica del cammino di ciascuno, in collaborazione con gli altri, verso la piena realizzazione della vita, è un'etica che chiama ciascuno, *in prima persona*, a valutare quale sia, di volta in volta, il giusto cammino da percorrere. Mentre l'etica moderna, almeno a partire da Hobbes, è, in genere, un'etica della terza persona, in cui cioè si adotta il punto di vista dell'osservatore che critica e valuta le azioni compiute da altri, o, per essere più precisi, si adotta il punto di vista del legislatore, l'etica evangelica è un'etica della prima persona, in cui ciò che conta è la riflessione che il soggetto agente compie, alla luce della fede, sulle scelte da compiere⁶. Lo aveva ben capito Tommaso d'Aquino quando vedeva uno strumento etico fondamentale nel sillogismo pratico, cioè nel ragionamento con cui ciascuno di noi, tenuto conto del fine, delle indicazioni generali e della situazione concreta in cui si trova ad agire, valuta quale sia il comportamento da tenere.

Non entro dunque nel merito delle norme proposte dalla Bibbia, vorrei, tuttavia, richiamare l'attenzione su un aspetto che mi sembra particolarmente importante: la predilezione che la Bibbia manifesta per i poveri, per la vedova, per l'orfano, per lo straniero, sino alla proclamazione evangelica «Beati voi poveri» (Lc 6,20)⁷.

2.2 Il diritto naturale

Il diritto naturale rappresenta il possibile punto di incontro tra cristiani e non cristiani sui problemi etici. Il presupposto fondamentale è che gli uomini partecipino di un'unica e comune natura umana; infatti, proprio perché fa riferimento alla comune natura umana, la Chiesa può rivolgersi a tutti gli uomini, chiedere il loro ascolto, difendere i diritti umani. Ciò non significa sminuire l'importanza della Rivelazione, infatti, come osserva Jean Marie Aubert:

⁴E. COMBI, E. MONTI, *Fede cristiana e agire sociale*, Milano, Centro Ambrosiano, 1994, p. 22.

⁵R. SPIAZZI, *Enciclopedia del pensiero sociale cristiano*, Bologna, ESD, 1992, p. 27.

⁶Cfr. G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Roma 1989, LAS pp. 97-100.

⁷Cito dal commento della *Bibbia di Gerusalemme* a Mt 5,3 «Sebbene la formula di Mt 5,3 sottolinei lo *spirito* di povertà, presso il ricco come presso il povero, ciò che Cristo considera generalmente è una povertà effettiva, in particolare per i suoi discepoli».

Dire che l'uomo partecipa di un'unica natura equivale fondamentalmente a dire che il messaggio cristiano universalistico può riguardarlo: dire che l'uomo è una persona è come dire che la natura umana si attualizza individualmente secondo una modalità particolare che rende possibile un dialogo singolare con Dio e nel contempo contribuisce con la sua ricchezza tutta propria allo scambio comunitario incluso nell'idea di Regno⁸

Il diritto naturale costituisce, in qualche modo, un *preambulum fidei*.

Ma che cosa si intende con le parole "diritto naturale"? Molti hanno del diritto naturale una concezione essenzialista «che tende ad esprimerlo in una visione atemporale ed astratta» e che «deriva (...) dal concetto di natura intesa come determinata metafisicamente una volta per tutte e da esso trae la sua pretesa di individuare principi "metatemporalmente validi e quindi immutabili"»⁹. Per questo motivo, spesso anche in ambienti cattolici, si manifesta diffidenza verso il diritto naturale, che, rimanendo intrappolato nei rigidi schemi di una concezione fissista della natura, perderebbe di vista il senso della storia e, soprattutto della Storia della Salvezza.

Per evitare questi presunti pericoli, alcuni interpreti della Dottrina Sociale della Chiesa hanno ritenuto di poter individuare in essa una evoluzione da un metodo di lavoro *deduttivo*, fondato sulla legge naturale, sostanzialmente storico ed astratto, ad un metodo *induttivo*, che si sarebbe affermato a partire da Giovanni XXIII, caratterizzato da una marcata sensibilità storica e sganciato dal riferimento, proprio della tradizione del diritto naturale, alla *retta ragione*¹⁰.

In ambienti non cattolici, poi, si è arrivati addirittura ad ipotizzare che il riferimento al diritto naturale costituisca uno strumento di dominio della Chiesa cattolica sui propri fedeli¹¹.

Tralasciando quest'ultima posizione, vistosamente malevola e preconcetta, nel senso negativo del termine, possiamo svolgere due ordini di argomentazioni per evidenziare: 1) come il superamento del riferimento al diritto naturale, che, alcuni fanno discendere dal passaggio, nei documenti della Chiesa, da un metodo deduttivo ad uno induttivo, sia eccessivamente enfatizzato nell'intento di evidenziare una rottura che in realtà non vi è stata; 2) come la concezione essenzialistica ed storica del diritto naturale rappresenti più un fraintendimento che un'interpretazione della genuina dottrina cattolica.

Per quanto riguarda il primo aspetto, è vero che con Giovanni XXIII si può avvertire un mutamento di tono e soprattutto si manifesta una nuova attenzione per temi, quali, per esempio, la situazione del terzo mondo, sino ad allora poco considerati, ma ciò non significa che si debba parlare di una frattura. A questo proposito Karol Wojtyła, in un'intervista del 1978, dichiarava:

⁸J. M. AUBERT, *Morale sociale*, Assisi, Ed. Cittadella, 1972, p. 54.

⁹R. CORTESE, *Un impegno critico e profetico. Il magistero sociale della Chiesa*, Casale Monferrato, Ed. PIEMME, 1984, p.43; la citazione nel testo è da J. HÖFFNER, *La dottrina sociale cristiana*, Roma, 1979, p. 59.

¹⁰Cfr., ad esempio, E. COMBI, E. MONTI, *Fede cristiana e agire sociale*, Milano, Centro Ambrosiano, 1994, parte seconda, capitolo 2, pp. 94-105. Dove, tra l'altro si afferma che nel magistero sociale da Leone XIII a Pio XII troviamo «una concezione essenzialmente naturalistica, nel senso che la società è *realtà naturale*, radicata nella natura intrinsecamente sociale dell'uomo, che l'intelletto (=ratio) può e deve investigare per conoscerne le *leggi* e i *principi* (di ordine quindi *morale naturale*, intelligibili a tutti e per tutti doverosi) che ne regolano la struttura e il corretto sviluppo.» (p. 95). Di tale concezione si indicano poi i limiti nel seguente modo «si va da una lettura *semplificata, essenzialistica* della realtà sociale, all'*astrattezza* della proposta, alla sua *astoricità*.» (p. 96). Il riferimento all'abbandono del richiamo alla *retta ragione* è a pagina 103.

¹¹Ad esempio, F.-X. KAUFMANN nel volume *Sociologia e teologia*, Brescia, Morcelliana, a p. 107 sostiene: «(...) nel periodo dell'impotenza politica del papato, la dottrina del diritto naturale si è dimostrata uno strumento idoneo per conservare l'influsso politico della Chiesa sui propri fedeli e ha contribuito nel contesto nazionale - soprattutto in Germania - alla stabilizzazione dei confini tra 'Chiesa' e 'società', legittimando lo sviluppo di una sub-cultura specifica dei cattolici». Il corsivo è dell'autore.

(...) a partire da Giovanni XXIII avviene una svolta, che continua nell'insegnamento di Paolo VI. Penso tuttavia che questa svolta non costituisca una frattura della continuità e dell'unità.

(...) si può parlare di soluzione di continuità nell'insegnamento sociale della Chiesa? Penso di no, in nessun modo. È solo un'altra prova che questa dottrina possiede una propria dinamica interna, che le viene dalla forza e in certo qual modo dalla fertilità di quel primo, fondamentale livello che va cercato nel Vangelo stesso e che in un certo senso è «indipendente» dai diversi, mutevoli contesti storici. Ciò non significa che essa sia «a-storica», ma che nel rapporto con questi contesti rivela, davanti alle loro esigenze, un nuovo volto di verità e di esattezza.¹²

A conferma di quanto affermato da Wojtyła vorrei ricordare che la *Rerum novarum* di Leone XIII, non fu concepita in maniera deduttiva ed astratta, ma «entro una cornice mondiale, avendo davanti agli occhi problemi molto concreti, senza limitarsi a svolgere un lavoro a tavolino nella curia romana»¹³; sottolineo inoltre come nelle encicliche di Giovanni XXIII, Paolo VI, Giovanni Paolo II, nei documenti del Concilio Vaticano II e nel Catechismo della Chiesa Cattolica, siano frequenti e costanti i riferimenti alla legge naturale.¹⁴

Per fare soltanto qualche esempio, si pensi che nella *Mater et magistra* di Giovanni XXIII i numeri 7-10 sono un elogio solenne della *Rerum novarum* di Leone XIII; i successivi numeri 11-28 la sintetizzano efficacemente; i numeri 55-127 vogliono precisarne e svilupparne gli insegnamenti. Non c'è male come salto metodologico! E nella *Pacem in terris*, al numero 17, ci si richiama esplicitamente alla concezione tomistica della legge naturale. Giovanni Paolo II poi, nella *Veritatis splendor*, l'enciclica che ha per tema l'insegnamento morale della Chiesa, dedica, con ripetuti richiami a Tommaso d'Aquino, ampio spazio al tema del diritto naturale (nn. 40 e ss.) ed in particolare afferma «La Chiesa ha fatto spesso riferimento alla dottrina tomistica della legge naturale, assumendola nel proprio insegnamento morale.» (n. 44). Inoltre le sue encicliche sociali si propongono esplicitamente come continuazione del magistero dei suoi predecessori e si richiamano ampiamente all'insegnamento di Leone XIII.

Per quanto riguarda il secondo aspetto, cioè il preteso carattere astorico ed essenzialistico della concezione cattolica del diritto naturale, possiamo osservare che in realtà tale concezione, come è stata formulata soprattutto grazie a S. Tommaso d'Aquino, non corrisponde alla descrizione che ne danno i suoi critici. Solo volendo appiattare Tommaso su Aristotele si può incorrere in una simile deformazione, infatti, come ha osservato Chenu, la *Summa theologiae* è redatta secondo uno schema, di

¹²Intervista a Karol Wojtyła sulla dottrina sociale della Chiesa (1978), appendice a Vittorio POSSENTI, *Oltre l'illuminismo. Il messaggio sociale cristiano*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1992, pp 251-252.

¹³Giorgio VECCHIO, *La Dottrina Sociale della Chiesa. Profilo storico dalla Rerum Novarum alla Centesimus Annus*, Milano, In Dialogo, senza indicazione della data, ma 1992, p. 48.

¹⁴ Ricordiamo, oltre a quanto elencato direttamente nel testo, anche che:

a) Paolo VI, quando ancora era arcivescovo di Milano, nella sua lettera pastorale del 1961, intitolata *Sul senso morale*, al numero 36 sottolineava lo stretto legame tra etica cristiana e morale naturale. Inoltre, nella *Octogesima adveniens* è esplicito il riferimento alla tradizione del pensiero sociale della Chiesa (n. 42).

b) Il Concilio Vaticano II, al numero 3 della *Dignitatis humanae*, riecheggiando la concezione tomistica della legge naturale (*S. Th.*, I-II, q. 91, a. 2) ricorda che «norma suprema della vita umana è la legge divina, eterna, oggettiva e universale, per mezzo della quale Dio, con un disegno di sapienza e di amore ordina, dirige e governa tutto il mondo e le vie della comunità umana. E Dio rende partecipe l'uomo della sua legge, cosicché l'uomo per soave disposizione della provvidenza divina, possa sempre più conoscere l'immutabile verità». E, al numero 89 della *Gaudium et spes*, fa della legge naturale uno dei fondamenti «della solidarietà fraterna tra gli uomini e tra le nazioni».

c) Il Catechismo della Chiesa Cattolica dedica al tema della legge naturale numerosi numeri (basta consultare l'indice analitico) ed in particolare i nn. 1954-1960.

origine neoplatonica, di uscita e ritorno a Dio (*exitus et reditus*). Chenu stesso nota come tale schema sia necessariamente «aperto alla storia»¹⁵.

La concezione cattolica del diritto naturale, lungi dal ritenere che l'uomo e la società siano determinati astoricamente una volta per tutte, sottolinea come «Dio volle lasciare l'uomo "in mano al suo consiglio"» (L 1; GS 17; VS 38; Sir 15,14), riconoscendogli la capacità, come essere razionale e spirituale di «diventare, in un certo senso, tutte le cose»¹⁶. Ciò significa che «il dominio dell'uomo si estende, in un certo senso, sull'uomo stesso» (VS 38), ma non vuol dire che non esistano criteri morali cui far riferimento.

L'uomo viene preso sul serio e vengono prese sul serio le sue tendenze ed inclinazioni profonde «di ordine sia spirituale che biologico» (VS 38), ma si sottolinea come egli debba governarle responsabilmente regolandole con la ragione in vista della sua felicità. L'uomo, cioè, realizza la propria dignità se «liberandosi da ogni schiavitù di passioni, tende al suo fine con scelta libera del Bene, e si procura da sé e con la sua diligente iniziativa i mezzi convenienti.» (GS 17). Ora, secondo la Chiesa cattolica, l'essere umano può, con la propria ragione, partecipando della ragione eterna, cogliere il proprio fine e la via verso di esso (VS 43; S. Th. I-II, q. 91, a. 2.). La legge naturale è dunque una via verso il fine proprio dell'uomo (S. Th. I-II, q. 90, a. 1), essa è «scritta ed impressa nell'animo di ciascuno, non essendo altro che la ragione stessa, che ci comanda di fare il bene e ci proibisce di fare il male» (L 6; VS 44).

Definire in tal modo il diritto naturale

consente di conservare alla dottrina sociale un carattere empirico e positivo (in quanto occorre conoscere le inclinazioni dell'uomo se si vuole ben regolarle) e nel contempo razionale (queste inclinazioni sono infatti morali in quanto regolate dalla ragione). In tal modo non si corre il rischio di presentare la legge naturale come dedotta in modo puramente razionale ed *a priori*, partendo da una definizione astratta della essenza dell'uomo, e nel contempo si afferma la intelleggibilità della natura umana (...).¹⁷

È così possibile prestare attenzione alle «congiunture concrete», senza che questo contraddica, come qualcuno vorrebbe, il riferimento al diritto naturale¹⁸. Del resto, come abbiamo visto, la *Rerum novarum* fu il risultato di un intenso lavoro collettivo particolarmente attento a quelli che saranno poi chiamati «segni dei tempi» e già Tommaso d'Aquino, lo abbiamo visto poco fa, era ben consapevole dell'importanza delle situazioni di fatto, tanto che vedeva uno strumento etico fondamentale nel sillogismo pratico.

3. Le origini della Dottrina Sociale della Chiesa: La *Rerum novarum*

Senza alcun dubbio è possibile riconoscere insegnamenti sociali in tutta la tradizione cristiana, non soltanto nella Sacra Scrittura, ma anche nei Padri della Chiesa, nei teologi del medioevo, ed in particolare in Tommaso d'Aquino, nei documenti del magistero. E bene ha fatto padre Raimondo

¹⁵M. D. CHENU, *Introduction à l'étude de St. Thomas d'Aquin*, Paris, 1950, p. 261.

¹⁶S. Tommaso, *Quaestiones disputatae de veritate*, 1, 1.

¹⁷R. CORTESE, *Un impegno critico e profetico. Il magistero sociale della Chiesa*, Casale Monferrato, Ed. PIEMME, 1984, p.45.

¹⁸Cfr. M. D. CHENU, *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo (1891-1971)*, Queriniana, Brescia, 1977, introduzione.

Spiazzi nella sua *Enciclopedia del pensiero sociale cristiano*¹⁹ a ripercorrere il cammino storico di tale pensiero partendo dalle origini del cristianesimo. È però innegabile che gli sviluppi più attuali della Dottrina Sociale della Chiesa hanno trovato un mirabile punto di partenza nelle encicliche di papa Leone XIII (1878-1903), soprattutto nella *Rerum novarum* (15 maggio 1891), intelligente sintesi di un lungo ed intenso lavoro di riflessione all'interno degli ambienti cattolici più sensibili. Da tempo, infatti, all'interno della Chiesa, si andava avvertendo l'insufficienza del tradizionale assistenzialismo, paternalistico e limitato al piano del volontarismo caritativo, e non mancavano autorevoli prese di posizione come, per fare soltanto qualche esempio, le denunce degli abusi del capitalismo da parte dell'arcivescovo di Lione, Maurice de Bonald, nella lettera pastorale per la quaresima del 1842, dell'arcivescovo di Parigi, Denis-Auguste Affre, nel 1843, del vescovo di Magonza, Emmanuel von Ketteler, autore nel 1871 del saggio *Liberalismo, socialismo, cristianesimo*.

Cerchiamo di riassumere brevemente il contenuto della fondamentale enciclica di Leone XIII, ancora tanto importante a più di cento anni dalla sua pubblicazione.

Innanzitutto il papa denuncia GLI eccessi DEL capitalismo e condanna, continuando sulla linea dei suoi predecessori, il liberismo economico perché privo di preoccupazioni morali in ambito economico:

Comunque sia, è chiaro, ed in ciò si accordano tutti, essere di estrema necessità venir senza indugio con opportuni provvedimenti in aiuto dei proletari che per la maggior parte si trovano indegnamente ridotti ad assai misere condizioni, indegne dell'uomo. Poiché, sopresse nel secolo passato le corporazioni di arti e mestieri, senza nulla sostituire in lor vece, nel tempo stesso che le istituzioni e le leggi venivano allontanandosi dallo spirito cristiano, avvenne che a poco a poco gli operai rimanessero soli e indifesi in balia della cupidigia dei padroni e di una sfrenata concorrenza. Accrebbe il male un'usura divoratrice, che, sebbene condannata tante volte dalla Chiesa, continua lo stesso, sotto altro colore, a causa di ingordi speculatori. Si aggiunga il monopolio della produzione e del commercio, tanto che un piccolissimo numero di straricchi hanno imposto all'infinita moltitudine dei proletari un giogo poco meno che servile. (RN 2)

Poi respinge tutte quelle teorie socialiste e collettivistiche che miravano all'abolizione della proprietà privata:

A rimedio di questi disordini, i Socialisti, attizzando nei poveri l'odio dei ricchi, pretendono si debba abolire la proprietà, e far di tutti i particolari patrimoni un patrimonio comune, da amministrarsi per mano del Municipio o dello Stato. Con questa trasformazione della proprietà da personale in collettiva, e con l'uguale distribuzione degli utili e degli agi tra i cittadini, credono radicalmente riparato il male. Ma questa via, non che risolvere la contesa, non fa che danneggiare gli stessi operai: ed è inoltre ingiusta per molti motivi, giacché manomette i diritti dei legittimi proprietari, altera le competenze degli uffici dello Stato, e scompiglia tutto l'ordine sociale. Ed infatti non è difficile a capire, che lo scopo del lavoro, il fine prossimo che si propone l'artigiano, è la proprietà privata. Poiché se egli impiega le sue forze, la sua industria a vantaggio altrui, lo fa per procacciarsi il necessario alla vita: e però col suo lavoro acquista un vero e perfetto diritto non solo di esigere, ma di investire come vuole la dovuta mercede. Se dunque con le sue economie è riuscito a far dei risparmi e, per meglio assicurarli, li ha investiti in un terreno, questo terreno non è infine altra cosa che la mercede medesima travestita di forma e conseguentemente proprietà sua, né più né meno che la stessa mercede. Ora in questo appunto, come sa ognuno, consiste la proprietà, sia mobile che stabile. Con l'accommunare pertanto ogni proprietà particolare i socialisti, togliendo all'operaio la libertà di reinvestire le proprie mercedi, gli rapiscono il diritto e la speranza di trarre vantaggio dal patrimonio domestico e di migliorare il proprio stato, e ne rendono perciò più infelice la condizione. Il peggio si è che il rimedio da costoro proposto è una patente ingiustizia, giacché la proprietà privata è diritto di natura. (RN 3-5)

¹⁹*Enciclopedia del pensiero sociale cristiano*, Bologna, ESD, 1992.

Non bisogna però dimenticare che Leone XIII non fa propria la concezione liberale della proprietà come *ius utendi et abutendi*, ma fa esplicito riferimento alla concezione tomistica della proprietà. «L'uomo - affermava Tommaso - non deve possedere i beni esteriori come propri, ma come comuni: in maniera che ciascuno metta a disposizione le cose secondo la necessità degli altri» (S. Th. I-II, q. 66, a. 2; Cfr RN 19). Tale riferimento, che è stato criticato come privo di senso storico dal noto moralista J. Diez-Alegria²⁰, è invece uno spunto fecondo che contiene in germe i significativi sviluppi che al tema della proprietà daranno i successori di Leone XIII. Ciò è ben notato da Giovanni Paolo II che, parlando della *Rerum novarum*, osserva: «Il papa è ben cosciente del fatto che la proprietà privata non è un valore assoluto, né traslascia di proclamare i principi di necessaria complementarità, come quello della *destinazione universale dei beni della terra*.» (CA 6)

La *Rerum novarum* sottolinea poi l'esigenza che lo Stato, lungi dal mantenersi neutrale, intervenga per promuovere la pubblica utilità e difendere i più deboli:

I proletari né di più né di meno dei ricchi sono cittadini per diritto naturale, membri veri e viventi onde si compone, mediante le famiglie, il corpo sociale: per non dire che ne sono il maggior numero. Ora, essendo assurdo provvedere ad una parte di cittadini e trascurare l'altra, è stretto dovere dello Stato prendersi la dovuta cura del benessere degli operai; non facendolo si offende la giustizia (RN 27) (...)

Il ceto dei ricchi, forte per sé stesso, abbisogna meno della pubblica difesa; i miseri ceti popolari, che mancano di sostegno proprio, hanno speciale necessità di trovarlo nel patrocinio dello Stato. Perciò agli operai, che sono nel numero dei deboli e dei bisognosi, lo Stato deve di preferenza rivolgere le cure e le provvidenze sue. (RN 29)

La difesa dei lavoratori è fondata anche sulla consapevolezza della dignità del lavoro e dei lavoratori. Anzi, «la chiave di lettura del testo leoniano è» proprio «la *dignità del lavoratore* in quanto tale e, per ciò stesso la *dignità del lavoro*» (CA 6). Leone XIII richiama i lavoratori al rispetto dei doveri derivanti dal patto stabilito con il datore di lavoro, ma rivendica condizioni di lavoro più umane: «Non è giusto né umano esigere dall'uomo tanto lavoro da farne inebetire la mente per troppa fatica e da fiaccarne il corpo» (RN 34), con particolare riguardo ad all'età, al sesso ed al tipo di lavoro (es. minatori).

Anche per quanto riguarda il salario, il papa prende duramente posizione contro la tradizione liberista che avrebbe voluto la sua determinazione lasciata al gioco della domanda e dell'offerta:

Tocchiamo ora un punto di grande importanza e che va inteso bene per non cadere in uno dei due estremi opposti. La quantità del salario, si dice, la determina il libero consenso delle parti: sicché il padrone, pagata la mercede, ha fatto la parte sua, né sembra sia debitore di altro. Si commette ingiustizia soltanto quando o il padrone non paga l'intero salario o l'operaio non presta tutta l'opera pattuita; e solo a tutela di questi diritti, non per altre ragioni, è lecito l'intervento dello Stato.

[...] Sia pur dunque che l'operaio e il padrone formino di comune consenso il patto, e soprattutto la quantità del salario; vi entra però sempre un elemento di giustizia naturale, anteriore e superiore alla libera volontà dei contraenti, ed è che il quantitativo della mercede non sia inferiore al sostentamento dell'operaio frugale, s'intende, e ben costumato. Se questi costretto dalla necessità, o per timore di peggio, accetta patti più duri, i quali perché imposti dal proprietario o dall'imprenditore, volere o non volere, debbono essere accettati, questo è subire una violenza contro la quale la giustizia protesta. (RN 36-37)

Infine, Leone XIII condanna la lotta di classe ed esorta lavoratori e padroni alla collaborazione proponendo il modello corporativo come una possibile soluzione, nel contempo però riconosce la

²⁰Cfr J. DIEZ-ALEGRIA, *La lettura del magistero pontificio in materia sociale alla luce del suo sviluppo storico*, in AAVV, *Magistero e morale*, Bologna, EDB, 1970, pp 211-256; l'osservazione sulla mancanza di senso storico del riferimento a Tommaso è alle pagine 222-224.

legittimità delle organizzazioni sindacali di soli operai e difende, contro l'individualismo liberale, il diritto di associazione come un diritto naturale che lo Stato non può conculcare perché «i diritti naturali lo Stato deve tutelarli, non distruggerli» (RN 42). A questo proposito, l'unica, più che legittima, preoccupazione del papa è che i lavoratori cristiani non confluiscono in organizzazioni politiche e sindacali che uniscono in maniera arbitraria la tutela delle giuste rivendicazioni dei lavoratori a posizioni metafisiche atee.

Come valutare oggi la *Rerum novarum*?

La critica marxista ha cercato di ridimensionarne l'importanza, sottolineandone il ritardo rispetto al *Manifesto del partito comunista* (1848) e lamentandone il carattere antisocialista.

Così, per esempio, Candeloro:

La *Rerum novarum* è anzitutto un documento antisocialista. Leone XIII, infatti, dopo un rapido accenno alla gravità del conflitto sociale e alla necessità di «provvedimenti in aiuto dei proletari» si sofferma a lungo in una polemica coi socialisti, che non contiene peraltro argomenti originali. Tale polemica si basa sulla difesa della proprietà privata come «diritto naturale», ed è condotta mediante un'argomentazione astratta e generica, non legata ad un'analisi della concreta situazione economica creata dallo sviluppo del capitalismo. Manca infatti completamente nella *Rerum novarum* un'analisi, anche sommaria, del meccanismo della produzione. (...) È evidente inoltre, (...) in tutta l'enciclica, la confusione fra proprietà dei mezzi di produzione e proprietà dei beni di consumo.

(...) Sembra (...) che l'intervento statale debba avere, secondo Leone XIII, essenzialmente un fine di difesa dell'ordine. In modo particolare poi egli insiste sul dovere «principalissimo» dei governi di difendere la proprietà privata.

(...) L'intervento dello Stato dunque è richiesto in termini molto netti, quando si tratta della funzione di difesa della proprietà privata e dell'ordine sociale esistente, e in termini molto vaghi, quando, si tratta dei doveri dello Stato stesso verso i lavoratori.

(...) ai cattolici essa (la *Rerum novarum*) dà una direttiva precisa, quella d'intervenire attivamente nel lavoro di organizzazione operaia. Questa direttiva si lega direttamente alla polemica antisocialista che domina tutta l'enciclica: l'intervento dei cattolici in questo campo deve avere essenzialmente lo scopo di contrastare l'azione dei socialisti e in genere delle organizzazioni operaie di classe.

D'altra parte la *Rerum novarum* conteneva anche una dose di demagogia sufficiente per apparire agli strati meno avanzati dei lavoratori come un documento progressivo, mentre era in realtà profondamente conservatore.²¹

Le critiche di Candeloro, e dei marxisti in genere, hanno alcuni evidenti limiti:

1. dimenticano che la concezione della proprietà privata rintracciabile nella *Rerum novarum* è ben diversa da quella della tradizione liberale;
2. considerano l'enciclica come un manifesto ideologico e le rimproverano la mancanza di un approccio scientifico ai meccanismi dell'economia, ma con questo dimenticano che la Dottrina Sociale della Chiesa è essenzialmente teologia morale e non ha l'ambizione di offrire soluzioni tecniche né di proporsi come terza via tra marxismo e liberalismo;
3. l'osservazione secondo la quale l'intervento dello Stato è richiesto in termini vaghi quando si tratta della difesa dei lavoratori nega l'evidenza dei fatti;
4. dal momento che i sindacati ed i partiti socialisti si presentavano come programmaticamente anticristiani ed antireligiosi, il papa non poteva che consigliare ai cattolici la creazione di proprie organizzazioni, ma mai la Chiesa ha cercato di dividere il movimento operaio quando esistevano organizzazioni non ostili al cristianesimo.

²¹G. CANDELORO, *Il movimento cattolico in Italia*, Roma, Editori Riuniti, 1974³, pp 240 - 244.

Del resto possiamo trovare nelle parole che Bernanos nel *Diario di un curato di campagna* mette in bocca al vecchio parroco l'eco fedele dell'impatto che l'enciclica di Leone XIII ebbe sui suoi contemporanei:

(...) la famosa enciclica *Rerum novarum*: voi la leggete tranquillamente, coll'orlo delle ciglia, come una qualunque pastorale di quaresima. Alla sua epoca, piccolo mio, ci è parso di sentirci tremare la terra sotto i piedi. Quale entusiasmo! (...) Quest'idea così semplice, che il lavoro non è una merce, sottoposta alla legge della domanda e dell'offerta, che non si può speculare sui salari, sulla vita degli uomini, come sul grano, sullo zucchero e sul caffè, metteva sottosopra le coscienze, lo credi? Per averla spiegata in cattedra alla mia buona gente son passato per un socialista (...).²²

4. Le idee chiave della Dottrina Sociale della Chiesa

Il principio supremo della Dottrina Sociale della Chiesa è il comandamento dell'amore, che da solo basterebbe a fare la differenza rispetto alle molteplici ideologie dei nostri giorni. Ad esso si legano:

1. il riconoscimento della dignità dell'uomo, che si esprime nel principio del *personalismo*;
2. il principio del *bene comune*;
3. il principio di *solidarietà*;
4. il principio di *sussidiarietà*;
5. i principi di *autorità e legalità*;
6. il principio della *partecipazione* alla vita pubblica.

Tralasciando il comandamento dell'amore, che dovrebbe esser noto a tutti, e la cui trattazione adeguata richiederebbe molto spazio e molto tempo, consideriamo analiticamente gli altri principi elencati.

4.1 Dignità della persona umana

La nozione di *persona*, nell'attuale accezione, è di origine medioevale. In S. Severino Boezio ed in S. Tommaso troviamo definizioni analoghe che pongono l'accento sul suo carattere di sostanza individuale dotata di ragione.

Per la Chiesa, la dignità della persona umana si fonda sul fatto che essa è *imago Dei*, ed è oggetto dell'amore di Dio. In questo consiste anche la vocazione dell'uomo che è «di rendere manifesta l'immagine di Dio» (CCC 1877). Perciò «tutto quanto esiste sulla terra deve essere riferito all'uomo, come a suo centro e a suo vertice» (GS 12)

Il principio del personalismo

È un principio che nella sua portata antropologica costituisce la fonte degli altri principi che fanno parte del corpo della dottrina sociale. L'uomo-persona è il soggetto e il centro della società, la quale con le sue strutture, organizzazioni e funzioni ha come scopo la creazione e il continuo adeguamento di condizioni economiche, culturali che permettano al maggior numero possibile di persone lo sviluppo delle loro capacità e il soddisfacimento delle loro legittime esigenze di perfezione e di felicità.

Per questa ragione la Chiesa non si stancherà mai di insistere sulla dignità della persona, contro tutte le schiavitù, gli sfruttamenti e le manipolazioni perpetrati a danno degli uomini, non solo nel campo politico ed economico, ma anche culturale, ideologico e medico. (OR 31)

L'insistenza sulla dignità della singola persona umana non spinge la Chiesa a cadere nelle secche dell'individualismo. Essa, assumendo una millenaria tradizione, non soltanto cristiana, afferma che

²²G. BERNANOS, *Diario di un curato di campagna*, trad. it., Milano, Oscar Mondadori, 1965, p. 66.

l'uomo «per sua intima natura è un essere sociale, e senza i rapporti con gli altri non può vivere né esplicitare le sue doti.» (GS 12). L'uomo, come rilevano Aristotele e S. Tommaso, è, fra tutti gli animali, il più comunitario, non soltanto perché ha bisogno degli altri per vivere, ma soprattutto perché fa «uso del linguaggio, mediante il quale l'uno può comunicare totalmente all'altro il suo pensiero»²³. Si osservi poi che l'uomo non può capire veramente nemmeno se stesso, se non formulando pensieri linguisticamente strutturati e pertanto intrinsecamente comunicativi. L'uomo non può dunque negare la propria natura relazionale senza, in qualche modo, rendersi oscuro a se stesso.

4.2 Il Bene Comune

La nozione di *Bene comune* ha radici molto antiche: dal tempo di Aristotele e da quello di Menenio Agrippa, molti hanno concepito la società come un organismo, subordinando l'interesse individuale a quello della comunità.

Nella tradizione cattolica il concetto di Bene comune trova espressione compiuta in S. Tommaso, il quale apporta una significativa correzione alle visioni precedenti, precisando come «(...) per gli aspetti che ha comuni con tutti i viventi e con tutti gli animali l'uomo sia subordinato alla comunità politica e debba sacrificare il suo bene individuale alla comunità; mentre per l'aspetto umano, per la ragione, l'individuo ha da realizzare certi valori che non possono essere sacrificati per nessuna cosa al mondo.»²⁴ Il Bene comune deve, pertanto, includere necessariamente la possibilità della realizzazione di tali valori da parte di ogni uomo.

Il Magistero offre numerose definizioni del concetto di Bene comune. La *Gaudium et spes* dà la seguente: «l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono ai gruppi, come ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente» (GS 26). Esso comporta tre elementi essenziali:

«In primo luogo, esso suppone il *rispetto della persona* in quanto tale. In nome del bene comune, i pubblici poteri sono tenuti a rispettare i diritti fondamentali ed inalienabili della persona umana.» (CCC 1907). La società deve operare per garantire ad ogni uomo ciò che è necessario per realizzare la propria vocazione umana (soprattutto l'esercizio delle libertà naturali).

In secondo luogo, il Bene comune richiede il perfezionamento della comunità attraverso lo sviluppo di tutti i settori dell'attività e dei bisogni umani. Tocca, in particolare, all'autorità rendere accessibili «tutte quelle cose che sono necessarie a condurre una vita veramente umana, come il vitto, il vestito, l'abitazione, il diritto a scegliersi liberamente lo stato di vita e a fondare una famiglia, all'educazione, al lavoro, al buon nome, al rispetto, alla necessaria informazione, alla possibilità di agire secondo il retto dettato della sua coscienza, alla salvaguardia della vita privata e alla giusta libertà anche in campo religioso.» (GS 26)

Infine il bene comune implica «la *pace*, cioè la stabilità e la sicurezza di un ordine giusto. Suppone quindi che l'autorità garantisca, con mezzi onesti, la *sicurezza* della società e quella dei suoi membri. Esso fonda il diritto alla legittima difesa personale e collettiva.» (CCC 1909)

Il concetto di Bene comune si può applicare ad ogni comunità umana, ma trova la sua attuazione più ampia nella comunità politica (CCC 1910), in quanto essa è, nel suo ordine, la società più perfetta. Ovviamente, però, nel momento in cui i legami di mutua dipendenza tra gli uomini, a livello internazionale, si intensificano, occorre porsi anche il problema del Bene comune a livello planetario.

²³S. TOMMASO D'AQUINO, *De regimine principum*, l. I, c. 1; cfr. anche ARISTOTELE, *Politica*, l. I.

²⁴S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Roma-Bari, Laterza, 1992⁵, p. 129.

4.3 Il principio di solidarietà

Di antiche origini giuridiche, la nozione di solidarietà comporta l'idea dell'impegno morale di prestarsi reciproco aiuto, che nasce dalla consapevolezza di una comunità di interessi.

Il principio di solidarietà venne definito in maniera efficace da Pio XII nell'enciclica *Summi pontificatus*, dove afferma che un errore

oggi largamente diffuso, è la dimenticanza di quella legge di umana solidarietà e di carità, dettata e imposta tanto dalla comunità di origine e dall'uguaglianza della natura razionale in tutti gli uomini, a qualsiasi popolo appartengano, quanto dal sacrificio di redenzione offerto da Gesù Cristo sull'altare della croce, al Padre suo celeste, in favore dell'umanità peccatrice. (SP 15)

Il concetto è stato ulteriormente precisato da Giovanni Paolo II che ha visto nella solidarietà una virtù sociale di primaria importanza (SRS 38 e ss).

Il principio di solidarietà trova la sua prima applicazione «nella ripartizione dei beni e nella remunerazione del lavoro» (CCC 1940) e comporta l'impegno per costruire un ordine sociale più giusto, capace di riassorbire le tensioni attraverso la negoziazione.

Esistono diverse forme di solidarietà: «solidarietà dei poveri tra loro, dei ricchi e dei poveri, dei lavoratori tra loro, degli imprenditori e dei dipendenti nell'impresa, solidarietà tra le nazioni e tra i popoli» (CCC 1941). La solidarietà, infine, «attua la condivisione dei beni spirituali ancor più di quelli materiali (CCC 1948).

Il principio di solidarietà non può però stare da solo. Esiste, infatti, il rischio concreto che persone o gruppi cerchino di sfruttare a proprio vantaggio l'impegno solidaristico degli altri, trasformandosi in veri parassiti della società, reclamando dagli altri, come cosa dovuta, anche ciò che potrebbero fare da soli. Per questo esso trova il suo logico complemento nel principio di sussidiarietà.

4.4 Il principio di sussidiarietà

Come dice la parola stessa, il principio di sussidiarietà implica l'esigenza di offrire un *subsidium*, un aiuto, ha chi ne ha bisogno, senza per questo sostituirlo in ciò che può fare autonomamente.

Il principio si applica soprattutto allo Stato ed alle istituzioni, che hanno il dovere di sostenere i singoli e gli organismi sociali di grado inferiore senza sostituirsi ad essi. La nostra epoca ha visto spesso, infatti, lo Stato tendere ad invadere ogni settore della vita sino ad imporre scelte religiose, ideologiche, educative, modelli e stati di vita.

La Chiesa ha percepito presto tale minaccia, contro la quale si espresse già Leone XIII (RN 28). Dobbiamo però la formulazione più compiuta a Pio XI:

Ma deve tuttavia restare saldo il principio importantissimo nella filosofia sociale, che, siccome non è lecito togliere agli individui ciò che essi possono compiere con le forze e l'industria propria per affidarlo alla comunità, così è ingiusto rimettere ad una maggiore e più alta comunità quello che dalle minori e inferiori comunità si può fare.

(...) l'oggetto naturale di qualsiasi intervento della società stessa è quello di aiutare in maniera suppletiva le membra del corpo sociale, non già distruggerle ed assorirle.

Perciò è necessario che l'autorità suprema dello Stato rimetta ad assemblee minori ed inferiori il disbrigo degli affari e delle cure di minor importanza (QA 80-81)

Il principio di sussidiarietà serve anche per tutelare la famiglia: le istituzioni hanno il dovere di sostenerla, ma non debbono sostituirsì ad essa. «(...) le comunità più grandi - dice il Catechismo della Chiesa Cattolica - si guarderanno dall'usurpare le sue prerogative o di ingerirsi nella sua vita» (CCC 2209).

4.5 I principi di autorità e legalità

Si chiama *autorità* il titolo in forza del quale delle persone o delle istituzioni promulgano leggi e danno ordini a degli uomini e si aspettano obbedienza da parte loro (CCC 1897). Secondo la Chiesa, l'autorità ha il suo fondamento nel carattere intrinsecamente comunitario della natura umana. Infatti, come sosteneva S. Tommaso, se non vi fosse qualcuno incaricato di prendersi cura del Bene comune, «la società si dissolverebbe; così come si dissolverebbe il corpo dell'uomo o di ogni altro animale, se non ci fosse in essi una forza direttiva in funzione del bene di tutte le membra.»²⁵

Ogni comunità umana ha dunque bisogno di un'autorità che la regga (ID 2). In questo senso, si può dire che l'autorità viene da Dio e che, pertanto, le si deve obbedienza (Rom. 13,1-2).

L'autorità è esercitata legittimamente solamente se mira al Bene comune e lo fa servendosi di mezzi moralmente leciti. Leggi ingiuste e provvedimenti contrari alla morale non sono vincolanti per le coscienze perché norme simili «sono piuttosto violenze che leggi» (S. Th. I-II, q. 96, a. 5).

Quale poi debba essere il tipo di autorità, la Chiesa non lo stabilisce: «la determinazione dei regimi politici e la designazione dei governanti sono lasciate alla libera decisione dei cittadini» (GS 74).

4.6 Il principio della partecipazione alla vita pubblica.

Perché la società funzioni nel modo migliore, non è sufficiente che l'autorità persegua il Bene comune: è indispensabile che ciascuno faccia la sua parte, non soltanto compiendo il proprio dovere secondo il posto che occupa ed il ruolo che ricopre, ma contribuendo, nei limiti delle sue possibilità e capacità per «suscitare e sostenere istituzioni che servano a migliorare la vita degli uomini» (CCC 1926).

Il Catechismo della Chiesa Cattolica afferma che «I cittadini, per quanto è possibile, devono prendere parte attiva alla *vita pubblica*.» (CCC 1915)

Ovviamente, ciò richiede istituzioni politiche e strutture costituzionali che agevolino la partecipazione, come sottolinea la *Gaudium et spes*: «È da lodarsi il modo di agire di quelle nazioni nelle quali la maggioranza dei cittadini è fatta partecipe della gestione della cosa pubblica in un clima di libertà.» (GS 31).

5. Gli sviluppi della DSC sul tema della proprietà privata

Abbiamo visto, presentando la *Rerum novarum*, come Leone XIII sottolinei, con forza il carattere naturale del diritto di proprietà privata. Possiamo qui aggiungere che l'obiettivo che il papa propone è, evidentemente, quello di diffondere il più possibile la proprietà tra i lavoratori.

La *Quadragesimo anno* di Pio XI riconferma la posizione di Leone XIII e la chiarisce sottolineando il duplice carattere, individuale e sociale, della proprietà; afferma, infatti, che chi nega il carattere sociale del diritto di proprietà si espone all'individualismo, mentre chi ne rifiuta il carattere privato cade nel collettivismo. Ciò significa che la proprietà non dà un diritto illimitato sui beni: «il diritto stesso di proprietà, ovvero l'uso o l'esercizio del dominio, vengono circoscritti dalle necessità della

²⁵S. TOMMASO D'AQUINO, *De regimine principum*, l. I, c. 1.

convivenza sociale» (QA 48). Tocca dunque allo Stato vigilare sull'esercizio del diritto di proprietà perché questo non contrasti con le esigenze della comunità.

Anche Giovanni XXIII, nella *Mater et magistra*, sottolinea il carattere sociale intrinsecamente connesso al diritto di proprietà privata (Cfr MM 126), riafferma l'esigenza di una sua «effettiva diffusione tra tutte le classi sociali» (MM 118) e non esclude «che anche lo Stato e gli altri Enti pubblici possano legittimamente possedere in proprietà beni strumentali» (MM 121). Infine, ed è forse l'aspetto più interessante, sposta l'accento dalla proprietà al lavoro ed afferma: «(...) va osservato che ai nostri giorni, più che a diventare proprietari di beni, si aspira ad acquistare capacità professionali; e si nutre maggior fiducia sui redditi che hanno come fonte il lavoro o diritti fondati sul lavoro, che sui redditi che hanno come fonte il capitale o diritti fondati sul capitale» (MM 111).

Il Concilio con la *Gaudium et spes* (Cfr GS 71f) e poi Paolo VI con la *Populorum progressio*, affermano che «la proprietà privata non costituisce per alcuno un diritto incondizionato ed assoluto.» e che «Nessuno è autorizzato a riservare a suo uso esclusivo ciò che supera il suo bisogno, quando gli altri mancano del necessario» (PP 23).

Infine Giovanni Paolo II, nella *Laborem exercens* affronta il problema della proprietà a partire dal valore fondamentale della salvaguardia della dignità del lavoratore proclamando «il principio della priorità del lavoro nei confronti del "capitale"» (LE 12a). In particolare il papa sostiene che l'unico titolo legittimo per il possesso dei mezzi di produzione «è che essi servano al lavoro» e non esclude, richiamandosi anche a S. Tommaso, «la socializzazione, alle opportune condizioni, di certi mezzi di produzione» (LE 14b).

6. Il giudizio sul socialismo

Come abbiamo visto, nella *Rerum novarum* è netta la condanna del socialismo, in quanto esso nega la proprietà privata, propugna la lotta di classe, sostiene l'intervento statale nell'ambito familiare ed è ostile alla religione ed, in particolare, al cristianesimo.

Con la *Quadragesimo anno*, cogliendo i segni dei tempi, la posizione della Chiesa è più articolata: si distingue tra un socialismo comunista, che viene duramente condannato, ed un altro che, pur conservando il nome di socialismo, «non solo professa di rigettare il ricorso alla violenza, ma tempera con alcuni ragionamenti la stessa lotta di classe e l'abolizione della proprietà privata, anche se non le ripudia» (QA 112). Inoltre si osserva che: «La lotta di classe (...) quando si astenga dagli atti di violenza e dall'odio vicendevole, si trasforma a poco a poco in una onesta discussione, fondata nella ricerca della giustizia» (QA 113). Anche questo socialismo moderato rimane però inconciliabile con la fede cristiana perché materialistico (Cfr QA 117).

La *Pacem in terris* propone ulteriori precisazioni, sempre dovute all'evoluzione del socialismo stesso. In questa enciclica si sostiene, infatti, che occorre distinguere tra le false dottrine che sono all'origine del socialismo ed i movimenti storici concreti che ne sono derivati e si afferma: «chi può negare che in quei movimenti, nella misura in cui sono conformi alla retta ragione e si fanno interpreti delle giuste aspirazioni della persona umana, vi siano elementi positivi e meritevoli di approvazione? Pertanto può verificarsi che un avvicinamento o un incontro di ordine pratico, ieri ritenuto non opportuno o non fecondo, oggi invece sia o lo possa divenire domani» (PT 57)

Una novità di rilievo si affaccia, infine, con l'*Octogesima adveniens* di Paolo VI dove si afferma che i diversi socialismi si ispirano, per lo più, ad ideologie incompatibili con il cristianesimo, si invita al discernimento e ad una grande prudenza, ma si lascia uno spiraglio aperto perché la perspicacia dei cristiani possa «precisare il grado di impegno possibile in questa direzione, una volta assicurati i valori, soprattutto di libertà, di responsabilità e di apertura allo spirituale, che garantiscono lo sviluppo integrale dell'uomo.» (OA 31)

7. Il giudizio sul liberalismo

Abbiamo detto come i marxisti abbiano visto nella Dottrina Sociale della Chiesa una finalità antisocialista. Si sbagliavano: in realtà il pensiero sociale della Chiesa non si è formato per combattere il socialismo ed il marxismo, ma per opporsi al liberalismo. Secondo la Chiesa il socialismo ed il comunismo non sono altro che conseguenze degli errori del liberalismo (Cfr QA 121; DR 16).

La Chiesa ha capito presto che molti aspetti del liberalismo, nonostante l'illuministica parvenza di razionalità, nascondevano insidie gravide di conseguenze.

Il filosofo, nonché sindaco di Venezia, Massimo Cacciari, sicuramente non cattolico ha recentemente affermato che il vero totalitarismo, la vera ideologia è quella «secondo cui la verità non esiste, tutto è effimero, equivalente, scambiabile; tutto dev'essere contingente e chi non ritiene di poter essere contento di questo pianeta della scambiabilità universale è un fondamentalista»; egli ha inoltre sostenuto che il moderno concetto di tolleranza è espressione di una mostruosa intolleranza perché presuppone o che l'altro non detenga alcuna verità o che la verità non la detenga nessuno²⁶.

Ebbene ciò che Cacciari ha capito oggi, ad un passo dal terzo millennio, la Chiesa lo aveva ben compreso quasi duecento anni or sono, quando con Pio VII, Gregorio XVI, Pio IX, condannava l'indifferentismo, il relativismo, l'individualismo.

Certo la Chiesa aveva direttamente sperimentato che la *libertà* propugnata dal liberalismo assumeva spesso un significato prepotentemente ostile alla Chiesa. Il liberalismo europeo-continentale, come ha più volte osservato Hayek, fu generalmente anticlericale, quando non, addirittura, anticristiano. Persino il principio cavouriano «Libera Chiesa in libero Stato» comportava intollerabili ingerenze dello Stato nella vita della Chiesa contro le quali Pio IX seppe alzare la propria voce:

Questa civiltà moderna mentre, da una parte, presta favore ad ogni setta acattolica (...) dall'altra è ostile contro gli Ordini religiosi, contro gli istituti sorti per dirigere le scuole cattoliche, contro moltissimi ecclesiastici, non esclusi quelli insigniti di grandissima autorità, alcuni dei quali vivono miseramente nell'incertezza dell'esilio o addirittura nella prigione, contro laici specchiatissimi (...).

Questa civiltà moderna mentre è larga di favori agli istituti ed alle persone acattoliche, spoglia la Chiesa delle sue legittime proprietà.²⁷

Ma anche per il liberalismo anglosassone, generalmente non ostile alla religione, il cattolicesimo è un nemico da combattere: basti ricordare John Locke, per il quale si potevano tollerare tutte le opinioni religiose, tranne l'ateismo e... il cattolicesimo.

Nell'enciclica *Libertas* di Leone XIII possiamo trovare una sintesi efficace, anche se spesso spigolosa, degli errori del liberalismo. In questa enciclica il pontefice riconosce la legittimità della

²⁶La citazione è tratta da F. DAL MAS, *Effimero, tu sei il nuovo totalitarismo. Faccia a faccia tra il filosofo Cacciari e il teologo Forte su verità e libertà*, in *Avvenire*, 17 marzo 1996, p. 19.

²⁷Pio IX, allocuzione *Jamdudum cernimus* del 18 marzo 1864, citata in R. SPIAZZI, *Enciclopedia del pensiero sociale cristiano*, Bologna, ESD, 1992, p. 541.

Pio IX si riferisce, evidentemente, a fatti come: 1) l'esilio cui fu costretto monsignor Fransoni, vescovo di Torino, per aver eccepito la legittimità di alcuni aspetti delle leggi Siccardi del 1850; 2) le leggi sui frati del 1855 che soppressero numerosi ordini religiosi e permisero allo Stato di incamerarne i beni - tali leggi vennero estese all'intero territorio nazionale dopo l'unificazione; 3) l'arresto di numerosi vescovi (66 nelle sole province meridionali nel giro di pochi mesi dopo l'unificazione); 4) l'uccisione di quei sudditi dello Stato pontificio che avevano cercato di resistere all'invasione; 5) le vicende del cardinale arcivescovo di Pisa al quale fu ordinato di celebrare il giorno anniversario dell'indipendenza con un *Te Deum* e quando egli fece chiudere la cattedrale in segno di protesta, le porte furono forzate e il *Te Deum* celebrato ugualmente. Il vescovo venne poi arrestato ed imprigionato a Torino. E l'elenco potrebbe continuare.

democrazia (L 23), dimostrando di essere tutt'altro che oscurantista, ma condanna a chiare lettere il liberalismo (L 10 - 21; l'enciclica è composta di 23 numeri!).

In particolare, il papa rimprovera al liberalismo di voler sganciare la libertà umana da Dio che ne è il fondamento e di voler fare della fede, nella migliore delle ipotesi, una questione domestica, senza alcun rilievo pubblico. Infatti

Messo nella sola e individuale ragione dell'uomo il criterio del vero e del bene, la distinzione del bene e del male sparisce; l'onesto e il disonesto non differiscono realmente tra loro, ma per l'opinione e il giudizio di ciascuno; il piacere arbitrario diviene lecito; e stabilita una morale che manca quasi affatto di forza da reprimere e ridurre al dovere le passioni turbolente, si spalancherà naturalmente la porta ad ogni corruzione. (L 10)

La Chiesa ritiene che, certo, la coscienza debba essere libera, ma che *libertà* non possa significare *arbitrio*: la coscienza rimane comunque sottomessa al vero ed al bene, che non si può dare da sé stessa, ma deve, mediante l'uso della ragione e confrontandosi con la Rivelazione, ricercarli nel proprio cuore, dove Dio ha impresso la sua legge (cfr Rm 2,14-15; GS 16; VS 54-60). Occorre certamente rispondere alla propria coscienza, ma non soltanto ad essa, perché la coscienza può anche sbagliare (cfr VS 32). La coscienza ha dei diritti perché ha dei doveri.

Molti liberali credono che il relativismo filosofico sia l'indispensabile fondamento di una prassi di tolleranza; chi pretende di attingere la verità sarebbe portatore di una mentalità autocratica ed autoritaria: «Tolleranza, diritti della minoranza, libertà di parola e di pensiero - afferma Kelsen - (...) non trovano posto in un sistema basato su valori assoluti»²⁸. In realtà Kelsen sbaglia: «non c'è tolleranza reale e autentica se non quando un uomo è fermamente e assolutamente convinto di una verità, o di quella che ritiene una verità, e quando, nel medesimo tempo, riconosce a quelli che negano questa verità il diritto di esistere e di contraddirli, non perché siano liberi nei confronti della verità, ma perché cercano la verità a modo loro e perché rispetta in essi la natura umana e la dignità umana»²⁹

La Chiesa, convinta del carattere naturalmente socievole della natura umana, non condivide neppure l'individualismo liberale. Per la Chiesa è impensabile che da una situazione quale quella descritta da Bernard de Mandeville nella *Favola delle api* possa venire il bene della collettività; non è vero cioè che da «vizi privati» possano derivare «pubblici benefici». Non è vero che perché la società funzioni bene ognuno deve esser libero di fare ciò che più gli aggrada guidato solamente da massime egoistiche.

Se dure sono le prese di posizione nei confronti del liberalismo, ancora più netta è la condanna del liberismo economico. Abbiamo già visto che per Leone XIII lo Stato non può lasciare che l'intera vita economica sia determinata dal gioco della domanda e dell'offerta, ma deve intervenire per tutelare le parti più deboli, cioè i proletari. Pio XI continua, con maggior decisione, sulla stessa linea:

(...) la libera concorrenza, quantunque sia cosa equa certamente e utile se contenuta in limiti ben determinati, non può essere in nessun conto il timone dell'economia; il che è stato dimostrato anche troppo dall'esperienza quando furono applicate nella pratica le norme dello spirito individualistico. (QA 87b)

(...) quello che ferisce gli occhi è che ai nostri tempi non si ha solo concentrazione della ricchezza, ma l'accumularsi altresì di una potenza enorme, di un potere economico dispotico in mano di pochi, e questi spesso neppure proprietari, ma solo depositari e amministratori del capitale (...) (QA 104)

Una tale concentrazione di forze e di potere che è quasi la nota specifica della economia contemporanea, è il frutto naturale di quella sfrenata libertà di concorrenza che lascia sopravvivere solo i più forti, cioè spesso i più violenti nella lotta e i meno curanti della coscienza. (QA 106)

²⁸H. KELSEN, *I fondamenti della democrazia*, in *La democrazia*, Bologna, Il Mulino, 1981, p 261.

²⁹J MARITAIN, *Tolleranza e verità*, in Id., *Il filosofo nella società*, Brescia, Morcelliana, 1976, p 67.

La posizione critica verso il liberismo ha trovato espressione anche nei documenti dei pontefici che sono succeduti a Pio XI (MM 36 - 38; PP 58) ed è stata recentemente riaffermata da Giovanni Paolo II (SRS 21; LE 8, 11).

Conclusione

Non pretendo certo di aver dato, con questa breve relazione, un quadro completo della Dottrina Sociale della Chiesa, ma spero di aver contribuito a risvegliare di desiderio di conoscerla meglio. Il richiamo costante alla verità ed al bene comune può essere infatti un prezioso stimolo per lo sviluppo, non utopistico, di una società migliore.